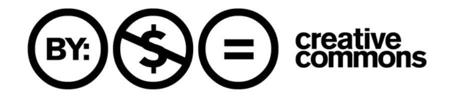


Constant Hames

Le Sacrifice animal au regard des textes islamiques canoniques / The Sacrifice of Animal from the Point of View of the Canonical Islamic texts

In: Archives de sciences sociales des religions. N. 101, 1998. pp. 5-25.



Abstract
The recent institutional practice of the sacrifice of animals among Muslims living in Europe gives the opportunity for thinking about the anthropological status of the sacrifice from the reading of the islamic lawsmaking texts. The notion of "sacrifice" is here exposed in various ways and the terminology shows to be instructive, in particular for the converting period to islam of society of Bedouin breeders. The position of the ritual among the recommendations and the obligations of the religion leads to distinguish different kinds of "sacrifices" and sets a series of questions about allowable and for bidden for example. Moreover these questions are connected to interrogations about the ritual process of the sacrifice itself: when does the sacrifice take place? which kind of animal is chosen? who "sacrifices" and which way? what will become of the sacrificed animal? etc. Two conclusions emerge from the analysis: all the islamie rituals related to the slaughtering of animals cannot be described as sacrificial in the anthropological meaning of the word. And in the cases for which they are sacrifical, the religions functions that can be assigned to them don't appear clearly: communion, expiation, memorial, propitiation? Their social or even political functions of identity nature in the European context are waiting for new analysis.

Resumen
La práctica institucional reciente de los sacrificios animales entre los musulmanes de Europa permite reflexionar sobre el estatuto antropológico del sacrificio a partir de una lectura de los textos legisladores islámicos. En éstos, se traduce de diferentes maneras la noción de « sacrificio », y la terminología ofrece multiples indicaciones, particularmente respecto a la llegada del islam a una sociedad decriadores beduinos. El lugar del ritual en el sistema religioso de obligaciones y recomandaciones nos hace distinguir diferentes tipos de « sacrificios » y plantea varias cuestiones, sobre lo permitido y lo prohibido por ejemplo. Estas preguntas se relacionan con interrogantes sobre el proceso ritual de la propia inmolación : ¿ cuándo se hace el « sacrificio » ? ¿ qué animal se elige ? ¿ quién « sacrifica » y de qué manera ? ¿ en qué parará el animal inmolado ? etc. Dos conclusiones surgen del análisis : no se puede calificar como sacrificios, en el sentido antropológico, los rituales islámicos de inmolación del animal. Y cuando son sacrificios en este sentido, las funeciones religiosas que se les pueden atribuir no aparecen claramente : comunión, expiación, conmemoración, propiciación. Sus funcciones sociales, ver políticas, en el campo de la identidad, y en el contexto europeo, necesitan nuevos análisis.

Résumé
La pratique institutionnelle récente de sacrifices animaux chez les musulmans d'Europe fournit l'occasion d'une réflexion sur le statut anthropologique du sacrifice à partir d'une lecture des textes législateurs islamiques. La notion de "sacrifice" y est diversement rendue et la terminologie se révèle riche d'enseignements, notamment sur le passage à l'islam d'une société d'éleveurs bédouins. La place du rituel à l'intérieur des obligations et des recommandations de la religion amène à distinguer différents types de "sacrifices" et pose une série de questions, sur le permis et l'interdit, par exemple. Celles-ci sont d'ailleurs reliées à des interrogations sur le processus rituel de l'immolation elle-même : quand se fait le "sacrifice" ? quel animal est choisi ? qui "sacrifie" et de quelle façon ? que devient l'animal immolé ? etc. Deux conclusions émergent de l'analyse : les rituels islamiques de mise mort à animale ne peuvent pas tous être crédités de sacrificiels, au sens anthropologique du terme. Et dans les cas où ils le sont, les fonctions religieuses qu'on peut leur attribuer n'apparaissent pas clairement : communion, expiation, commémoration, propitiation ? Leurs fonctions sociales, voire politiques, d'ordre identitaire, dans le contexte européen, attendent de nouvelles analyses.

Arch. de Sc. soc. des Rel., 1998, *101* (janvier-mars) 5-25
Constant HAMÈS

LE SACRIFICE ANIMAL AU REGARD DES TEXTES ISLAMIQUES CANONIQUES (1)

L'implantation institutionnelle récente de l'islam dans les sociétés d'Europe occidentale a, entre autre conséquence, celle de faire porter l'attention publique sur des pratiques coutumières ou canoniques qui, à un niveau ou à un autre, sortent du cadre de référence social européen et créent, sectoriellement, des tensions (l'Éducation Nationale et les « foulards » féminins musulmans; certaines municipalités et les lieux de prière) et suscitent, plus généralement, des réflexions sur ce qui semble à certains la résurgence de problèmes dépassés (l'État et le pouvoir religieux) ou, à d'autres, les signes avant-coureurs de problèmes majeurs de société.

Parmi ces pratiques, l'immolation, par les familles musulmanes, d'un animal, généralement d'un mouton, lors de leur « grande fête » (*al-ʿid al-kabîr*), a provoqué, à ses débuts (fin des années 1980), en France, quelques remous parmi des groupes de défense ou de protection des animaux, ainsi que des réclamations portant sur la réglementation vétérinaire et commerciale de la vente et de la mise à mort de ces animaux (Brisebarre, 1989).

Mais au-delà du caractère exceptionnel de ce que l'islam appelle « la fête du sacrifice », la même attitude musulmane « sacrificatrice » se manifeste face à la consommation quotidienne de viande animale qui est déclarée licite (*halâl*) seulement si la bête a été égorgée selon le rituel prescrit par la religion (Benkheira, 1995).

Laissant ici de côté les analyses sur la signification et les fonctions sociales, voire politiques, de l'inscription de pareilles pratiques dans l'espace social français ou européen, nous voudrions plus génériquement nous interroger sur la portée anthropologique du sacrifice en milieu musulman et retourner, pour ce faire, aux textes islamiques législatifs ou légaux en matière d'offrande, de sacrifice et de mise à mort rituelle d'animaux.

---

(1) Ce texte, rédigé en 1993, pour une publication collective qui a tardé, a été légèrement remanié. Il a été élaboré dans le cadre du programme de recherches MRT : *Le sacrifice musulman : espaces et temps d'un rituel*, sous la responsabilité d'Anne-Marie BRISEBARRE et Altan GOKALP, 1990-1992 ; voir, sous le même titre, le rapport en date de mai 1993, 391 p. (Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, Action concertée « Anthropologie »).

Par textes islamiques, nous entendons d'abord les textes du Coran et des traditions rapportées au sujet du fondateur de l'islam (*hadîth, sunna*) puis certains ouvrages d'exégèse (*tafsîr*) et de législation religieuse (*fiqh*). Dans ces derniers domaines, nous avons effectué des choix en direction de l'école juridique malikite, de laquelle relèvent surtout les musulmans en France et d'un traité de droit musulman comparatif d'Ibn Rushd (XIIe siècle) (2). Compte tenu de la diversité, aujourd'hui, de la présence musulmane en Europe de l'Ouest, il faudrait élargir les investigations en direction des autres écoles de législation mais également du shicisme.

1. LE VOCABULAIRE ARABE ET ISLAMIQUE DE LA NOTION DE SACRIFICE

Le vocabulaire arabe des textes islamiques connotant la notion de sacrifice n'est pas unifié linguistiquement. Les différentes racines qui en rendent compte ont en commun, dès le départ ou après évolution, la signification d'égorgement et de sang versé. Apparaît ainsi, linguistiquement et au premier abord, non pas tant l'idée de l'offrande d'un sacrifice que la modalité sanglante de l'immolation d'un animal (3).

Au moment de son instauration, au VIIe siècle, l'islam a pris en compte des pratiques qui avaient cours dans la société d'alors. Les éleveurs bédouins

---

(2) L'ouvrage de droit (voir la bibliographie) d'IBN RUSHD, alias AVERROÈS (1126-1198), connaît depuis plusieurs années un regain d'édition et de vente important. Les lecteurs européens, à la suite de Renan, ont trop souvent fait une lecture rationaliste réductrice de l'œuvre philosophique d'Averroès, en croyant voir chez lui une opposition entre rationalisme et doctrines religieuses. Son ouvrage de droit comparatif, par lequel il est surtout connu dans le monde musulman et dont il dit lui-même avoir mis vingt ans à le rédiger, illustre parfaitement sa position. Son objectif est d'asseoir les articles de la loi islamique sur des bases intellectuelles méthodiques et solides. Visiblement écrit en réaction contre l'accumulation juridique purement érudite de son temps (le malikisme almoravide), son traité se veut un modèle de pensée et de méthode dont pourront se servir les étudiants en droit pour se former l'esprit. Une tête bien faite plutôt qu'une tête bien pleine résume fort bien l'intention pédagogique de ce traité qui consiste à relever, au cas par cas, l'accord ou le désaccord existant entre les opinions des docteurs de la loi puis à mettre à jour les raisonnements qui les expliquent, en se référant toujours, en première et en dernière instance, aux deux sources du Coran et de la *sunna*, y compris pour constater leur silence ou leurs ambiguités. Il n'en existe qu'une seule traduction française très partielle : IBN RUSHD al-Hafîd, *Bidayat al-Moudjtahid. Manuel de l'interprète des lois et traité complet du juriste. Livre des échanges, théorie générale des contrats et obligations des différents contrats* (traduit par A. Laïmèche), Alger, Minerva, 1940, 241 p. Voir Robert BRUNSCHVIG, « Averroès juriste », *Études d'islamologie. Droit musulman*, tome 2, Maisonneuve et Larose, 1976, pp. 167-200.

(3) Il semble que l'institutionnalisation islamique de l'immolation animale ait occulté, sinon éliminé (?) certaines pratiques d'offrandes non sanglantes. C'est ce que pourrait suggérer, par exemple, le *Qarâbîn wa dh-dhabâ'ih* (*Offrandes et immolations sanglantes*) de Abû Zayd AL-BALKHÎ (m. 934), cité par IBN AN-NADÎM dans son *Fihrist*, Leipsig, Éditions Flügel,, 1871-2, 2 vol. Cependant, il faut, dans ce contexte d'offrande et de don à titre religieux, faire une place à part à une institution islamique qui a eu une importance historique considérable, avant de connaître une phase de profond déclin, la donation pieuse de mainmorte (*habûs* ou *waqf*) qui destinait un bien, devenu inaliénable, (animal, mobilier, foncier, immobilier) à une personne ou à une institution religieuses. Voir Christian DÉCOBERT, *Le Mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Seuil, 1991. Voir aussi la note 6.

d'Arabie avaient, par exemple, l'habitude d'immoler le premier-né de leur troupeau et dans des centres sédentaires, comme la Mekke, on offrait, lors de pèlerinages locaux, des sacrifices sanglants à des divinités.

Nous rencontrons dans ce contexte la strate la plus ancienne et la plus importante du vocabulaire du sacrifice, liée aux cultes et aux techniques d'offrande d'une société d'éleveurs de bétail. Ce vocabulaire a été intégré dans l'islam naissant et nous pouvons nous arrêter un instant sur la première sourate coranique qui fasse référence, en son temps, au sacrifice animal, la sourate CVIII, *al-kawthar*, datée de l'époque de la Mekke (avant 622) (4).

Au nom d'Allah clément et compatissant
1. Nous t'avons donné l'abondance (*al-kawthar*)
2. En conséquence prie (*sallî*) ton maître et égorge (*nhar*)
3. Celui qui te déteste, c'est assurément lui le châtré.

En dehors du verset 3, que l'exégèse classique interprète isolément, l'intérêt se porte, d'un point de vue anthropologique, sur le rapprochement entre trois éléments des deux premiers versets : l'état d'abondance, la prière à la divinité, l'immolation animale.

Obtenir l'abondance ou remercier de l'avoir obtenue par des prières particulières, ponctuées de sacrifices sanglants, paraît bien être une pratique universellement attestée de l'humanité (5).

Chez les anciens Arabes bédouins, c'est bien l'abondance – accroissement du troupeau, prise de butin – qui déclenche certaines immolations sanglantes. C'est ainsi que l'utilisation, dans le verset 2, de l'impératif *nhar*, du verbe *nahara*, correspond à la technique, antérieure à l'islam, de mise à mort du chameau mais aussi de la vache ou du bœuf, c'est-à-dire en fait du gros bétail. L'animal est mis à mort debout, entravé, la patte antérieure gauche relevée et le coup de couteau (ou de tout autre instrument) est donné de face, au défaut de l'épaule, pour atteindre la veine jugulaire. C'est le *nahr* (ou encore *nihr*) dont la traduction par « égorgement » est techniquement trop imprécise. En fait, l'action de couper la gorge, avec un instrument tranchant, est rendue par *dhabh*, du verbe *dhabaha*, et ne s'applique, chez les Arabes d'avant l'islam, que pour le petit bétail, ovins et caprins. C'est en utilisant ce double vocabulaire qu'Ibn al-Kalbî (m. 819-821) nous informe sur les Quraysh, à la Mekke, qui rendaient, avant l'islam, un culte à deux divinités « en leur sacrifiant du gros et du petit bétail » (*fa-kânû yanharûna wa yadhbahûna ᶜindahumâ*) (1969, 23) (6).

---

(4) La sourate *al-kawthar* est classée sous le n° 38 de l'époque mekkoise par Régis BLACHÈRE (1949) qui précise qu'*al-kawthar* est une « épithète substantivée ».

(5) Voir, à titre indicatif, sur l'Afrique : « Le sacrifice », I-IV, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahiers 2-5, 1976-1980. Sur l'Afrique du Nord : Edmond DOUTTÉ, « Le sacrifice », chap. X, in *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Maisonneuve-Geuthner, 1984, pp. 450-495. Plus généralement : H. HUBERT et Marcel MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in M. MAUSS, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, I, pp. 193-307.

(6) De nombreuses notations linguistiques et anthropologiques intéressant les offrandes et les immolations animales des Arabes d'avant l'islam sont rapportées par IBN AL-KALBÎ dans son *Kitâb al-asnâm* (*Le Livre des idoles*) où il inventorie les cultes et les rites adressés aux divinités tribales. On y apprend notamment que des chameaux (*ibil*) étaient offerts ou consacrés à des divinités (*li-yaqfahâ ᶜalayhi*), sans être égorgés, dans le but d'attirer sur soi la baraka (1969, p. 31) : indice d'une pratique qui s'islamisera en bien de mainmorte (*waqf*).

L'exégèse classique ne fait pas ce type de rapprochement (7) et se réfère à un islam postcoranique déjà institutionnalisé dans ses représentations et ses pratiques cultuelles. Ainsi *al-kawthar* est interprété tantôt comme le nom « d'un fleuve du paradis » réservé au Prophète, tantôt comme « le bien abondant découlant de la prophétie, du Coran, de l'intercession », voire comme « la prophétie ou l'islam » eux-mêmes (at-Tabarî, 30, 320-330; al-Jalâlayn, 410) (8). De même, pour ce qui est de l'injonction de prier et d'égorger, la majorité des commentateurs se réfèrent aux modalités institutionnelles de la célébration de l'*ᶜîd al-adhâ* (fête du sacrifice) : il s'agirait de la *salât al-fajr* (prière de l'aube) et du *nahr al-budn* (égorgement de l'animal). Précisé ainsi par l'exégèse, l'impératif coranique devient : « *salli yawm an-nahr salât al-ᶜîd wa nhar nuskak* (récite, le jour de l'immolation, la prière de la fête et immole ta victime (ton offrande pieuse) » (at-Tabarî, *idem*). Toujours à l'intérieur de la même problématique, le verset 2 est interprété comme un rappel de l'ordre chronologique dans lequel doivent s'accomplir les rites de l'*ᶜîd al-adhâ* : la prière d'abord, le sacrifice animal ensuite (at-Tabarî, *id*).

On voit donc se dessiner dans les commentaires coraniques des préoccupations postérieures à celles du moment de la révélation de ces versets. Le vocabulaire en porte la trace à travers l'usage du terme préislamique *nahr* que l'exégèse se voit obligée d'utiliser (*yawm an-nahr* et même *ᶜîd an-nahr*) alors que son sens et sa portée ne correspondent plus aux réalités islamiques nouvelles.

En effet, face aux pratiques anciennes d'immolation animale, l'islam manifestera le double souci de les intégrer dans sa démarche rituelle et en même temps de s'en démarquer fortement sur le plan religieux. Cela se traduira notamment au niveau de l'appellation du sacrifice islamique majeur, désigné par un terme nouveau, *al-adhâ*, le « sacrifice ». J. Chelhod (1955, p. 49 et ss) nous renseigne sur la façon dont s'est réalisée la démarcation avec les pratiques antérieures. En effet, les textes islamiques canoniques insistent particulièrement sur la succession dans le temps, le matin de la fête, de la prière canonique et du sacrifice animal. Le commentaire cité plus haut par at-Tabarî en fournit un exemple. Pourquoi cette insistance ?

Pour marquer la rupture avec les immolations préislamiques qui se faisaient à la fin de la nuit (en rapport, semble-t-il, avec Vénus, l'étoile du matin (9)), le Prophète, au moment du pèlerinage de l'adieu (632), puis les

(7) Une seule analyse d'ensemble des versets 1 et 2 est proposée par at-Tabarî : « Certains pensent que ceci a été révélé à Muhammad parce que les tribus (*qawm*) priaient et sacrifiaient sans invoquer Allah et que le *kawthar* serait accordé à Muhammad si les prières et l'égorgement étaient pratiqués au nom d'Allah. » Commentaire anti-païen qui n'a pu se développer qu'après l'institutionnalisation islamique de la fête du sacrifice mais qui retient la relation de cause à effet entre prière-sacrifice et abondance-*kawthar*.

(8) Dans une thèse récente, *Le travail du coranique*, EHESS, Département d'anthropologie, 1996, Youssef SEDDIK propose de rattacher *kawthar* au grec *katharos*, dans « sa variante éolienne *kotharos* » dont le sens est « pur, propre, sans tâche, sans souillure »; (...) « ce qui nous permet d'avancer d'un pas plus ferme et de joindre l'autre terme important du fragment coranique (*an-har*, « offre un sacrifice »), ce sont les usages que font les tragiques grecs de cette notion : chez les trois Tragiques, la purification du *katharos* qui est religieuse, est une purification au moyen d'un sacrifice expiatoire » (pp. 198-199).

(9) Le culte de l'Étoile du matin, Vénus, appelée Lucifer par les Romains, correspond au culte de Dusarès en Nabatène arabe (Pétra) et d'Éon en Égypte. Voir NOIVILLE (1928).

docteurs de l'islam, à sa suite, ont volontairement, et par opposition, placé le nouveau sacrifice islamique en plein jour. Pour qu'il n'y ait aucun doute là-dessus, ils l'ont situé après la prière canonique du matin qui s'accomplit peu avant le lever du soleil. Contrairement donc au rite préislamique, le sacrifice de la nouvelle religion se pratique à l'intérieur de la journée (10). De cette insistance est né le vocabulaire proprement islamique (mais post-coranique) du sacrifice. Comme celui-ci s'effectue maintenant à l'heure matinale dite en arabe *duha*, le verbe *dahha*, qui signifie «entrer dans la clarté du jour», a pris depuis lors, par contamination, le sens d'égorger, de verser le sang d'un animal, au jour prévu durant le mois du pèlerinage (le 10 de *dhû l-hijja*) mais en-dehors de la Mekke. D'où l'expression *ᶜîd al-adhâ*, la fête du sacrifice (11), appelée populairement *al-ᶜîd al-kabîr*, la grande fête.

Quant au sacrifice offert le même jour par le pèlerin à la Mekke, il est rendu par le terme ancien *hadî*, terme consacré par le Coran. Ce terme est d'ailleurs parfois utilisé concurremment avec le précédent qui est plus tardif. *Hadî*, curieusement, ne signifie pas non plus l'égorgement mais «la mise sur la bonne voie» et de là «l'offrande» (Chelhod, pp. 60-61). En analysant les occurrences, en nombre non négligeable, du verbe *hadâ* et de ses dérivés, qu'utilise Ibn al-Kalbî pour décrire le culte rendu aux idoles, on constate qu'il peut effectivement avoir le sens général d'offrande, et peut-être d'offrande non sanglante. Parlant du culte rendu, à l'intérieur de la Kaᶜba, par les Quraysh, à la statue de Hubal, divinité masculine, Ibn al-Kalbî (*id*, p. 50) écrit : «*wa (kânû) yuhdûna ilayhi wa yaᶜtirûna ᶜatâ'irahum* (ils lui faisaient des offrandes et lui égorgeaient des victimes)». Mais dans la plupart des cas, on voit bien qu'offrande et victime animale sont des significations qui se recouvrent, ce qui renseignerait plutôt sur le fait que le modèle dominant de l'offrande est (devenu ?) le sacrifice sanglant. Ainsi, à propos d'une des trois grandes divinités féminines, al-ᶜUzzâ : «*wa kâna lahâ manhar yanharûna fîhi hadâyâhâ* (elle possédait un autel sacrificiel sur lequel ils lui égorgeaient des victimes)» (Ibn al-Kalbî, *id*, p. 15). L'évolution de *hadî* vers le sens d'offrande sanglante trouve un parallèle dans le cas de la racine *QRB*, notamment dans sa 5ᵉ forme verbale *yataqarraba*, «présenter des offrandes». Ainsi, du culte rendu aux pierres dressées (*ansâb*), Ibn al-Kalbî (*id*, p. 28) rapporte : «Ils égorgeaient du gros et du petit bétail en l'honneur de toutes (les pierres) et leur portaient des offrandes (*wa yataqarrabûna ilayhâ*)». Puis, ailleurs (*id*, p. 8), on trouve : «*yataqarrabûna ᶜindahu bi-dh-dhabâ'ih* (ils offraient à cet endroit des sacrifices sanglants)». Cette terminologie est intéressante car elle est passée pour partie dans le vocabulaire islamique qui utilise l'expression *ᶜîd al-qurbân* comme équivalente à *ᶜîd al-adhâ*. L'idée véhiculée par la racine *QRB* est celle de la proximité, de la parenté, du rapprochement, de la communion et de l'offrande. Le sacrifice sanglant serait un moyen de rapprochement avec la divinité. C'est le terme *qurbân* que l'on utilise de façon préférentielle,

---

(10) La rupture islamique avec les pratiques sacrificielles de fin de nuit peut aussi signifier l'opposition à un acte sacrificiel de type magique destiné à faire renaître la lumière, la chaleur et la fécondité du jour-soleil ; désormais, Allah seul est responsable du retour du soleil et de la vie.

(11) On pourra remarquer que le transfert du moment du sacrifice, de la fin de la nuit vers le matin participe aussi, comme tout le rituel du pèlerinage de l'adieu, à l'établissement de la suprématie du calendrier lunaire sur l'ancien calendrier solaire.

chez les musulmans, pour évoquer l'épisode fondateur du sacrifice d'Ibrahîm (ou d'Ismâcîl) et chez les Arabes chrétiens il désigne la communion eucharistique.

Par contre, parmi le lexique du sacrifice des anciens Arabes que l'islam n'a pas retenu, figure le verbe *catara (calâ)*, « égorger en sacrifice à quelqu'un » et le nom *catîra*, pl. *catâ'ir*, désignant l'animal immolé (une brebis, selon Kasimirski, 2, p. 163). Cette terminologie occupe pourtant une place décisive dans le vocabulaire du sacrifice chez Ibn al-Kalbî. On en a donné un exemple plus haut; en voici un autre (*id*, p. 34) qui concerne le culte de Sucayr, divinité masculine en honneur dans la tribu des cAnaza : « *faqad catarat cAnaza cindahu* (les cAnaza venaient de lui offrir un sacrifice) ». Autre terme (et pratique ?) tombé(s) en désuétude sous l'islam : *naqîc*, pl. *naqâ'ic*, qui se dit du sacrifice d'un animal pris parmi le butin de guerre et servant de rite préliminaire au partage de celui-ci (*id*, p. 36).

De cette évolution et superposition du vocabulaire, il faut retenir que, délaissant d'autres types d'offrandes, l'islam a emprunté à la société arabe ancienne le rituel du sacrifice sanglant, en l'intégrant dans un système de croyances nouveau, avec un vocabulaire partiellement nouveau et en opposant symboliquement certaines de ses modalités temporelles aux pratiques préislamiques.

Mais l'opposition ne s'est pas seulement faite avec la société bédouine, elle s'est également faite avec la société juive, fortement présente à Médine. En empruntant aux Mekkois le sacrifice sanglant et en l'islamisant, dans le cadre d'une « journée » ou d'une « fête » du sacrifice, Muhammad introduisait à Médine un rituel nouveau qui lui permettait, en phase avec d'autres rituels islamiques, de se démarquer de la communauté juive.

2. LE SACRIFICE SANGLANT ET LA RELIGION ISLAMIQUE

Une double question se pose dès l'abord : quel est le degré d'obligation du sacrifice du mois du pèlerinage pour un musulman et ce sacrifice a-t-il un rapport avec l'obligation d'égorgement de tout animal destiné à la consommation ?

Ce qui est obligatoire, sous condition de fortune et de santé, c'est le pèlerinage lui-même à la Mekke, pendant lequel a lieu le sacrifice. Le rituel ou cérémonial du pèlerinage (*hajj*) est complexe et se déroule sur plusieurs jours, en plusieurs endroits. Le moment central du pèlerinage se situe durant la station debout (adoration) dans l'après-midi à cArafa, près du Jabal ar-Rahma (mont de la Miséricorde). Le sacrifice qui a lieu le lendemain à Mina n'apparaît dès lors plus que comme un rite secondaire et même comme un rite de désacralisation, de sortie du pèlerinage, qui, couplé avec celui de la coupe des cheveux et des ongles, libère le pèlerin des interdits contractés à l'entrée dans le *hajj* (Gaudefroy-Demombynes, 1923). En conséquence, le sacrifice n'a pas en lui-même de caractère obligatoire (*wâjib*) mais obéit à un critère de « tradition recommandée » (*sunna*) dont la base repose sur l'imitation du Prophète. Or celui-ci a procédé à des sacrifices sanglants, soit à Médine, soit lors de ses propres pèlerinages à la Mekke.

On constate donc un décalage entre la faible importance doctrinale, si l'on peut dire, du sacrifice du pèlerinage et la pratique sociale musulmane qui a fait de ce rite l'*ᶜîd al-kabîr*, « la grande fête », la plus importante en réalité du monde musulman (12). En effet, la fête du sacrifice (*ᶜîd al-adhâ*) qui est célébrée par tous les musulmans en-dehors de la Mekke, est devenue, depuis les débuts de l'islam, une fête en soi, un rituel autonome et complet dont la portée religieuse et festive se différencie, par la force du contexte, du sacrifice *hadî* accompli par les pèlerins à l'intérieur d'un autre rituel, aux significations spécifiques, celui du pèlerinage.

D'un autre côté, l'on peut se demander s'il n'y a pas eu un phénomène de diffusion réglementaire du rituel de ce sacrifice. Depuis les interdits coraniques très explicites (13) sur la consommation de viande animale (Cor, V, 3 ; II, 173), aucun animal non égorgé rituellement n'est licite pour un musulman. Devant la mise en œuvre de cette nouvelle norme, la question se pose de l'extension, voire de la banalisation, au niveau de la vie quotidienne, du modèle du sacrifice sanglant du pèlerinage. D'un point de vue pratique, en tout cas, les modalités d'égorgements habituels d'animaux, dans un but alimentaire, sont une copie exacte de celles du pèlerinage. Cependant, une différence s'observe au niveau du vocabulaire, car dans ces cas « alimentaires », les termes employés sont *dhabaha*, « couper la gorge », *dhabîha,* « bête égorgée », *dhabh*, « égorgement ». Une autre question, posée par l'obligation de l'égorgement généralisé, porte sur son caractère plus ou moins religieux ou sur sa sécularisation plus ou moins prononcée ; question qui rejoint en fait celle du caractère sacrificiel ou non de ces égorgements « alimentaires ».

On ne peut manquer d'évoquer, à ce point, l'innovation sociale (et économique) que constitue, de nos jours, l'apparition, en territoire urbain non musulman, des « boucheries islamiques ». On ne trouve trace de leur vocabulaire – *jazara*=égorger ; *jazzâr*=boucher ; *majzara*=boucherie ; *jazr*=abattage – ni dans les cultes à sacrifice sanglant préislamiques ni dans les livres religieux islamiques. Si le modèle de la « boucherie islamique » semble bien être celui de la boucherie casher, sa création et son développement récents s'inscrivent cependant dans un contexte qu'on pourrait qualifier d'identité sécularisée plutôt que religieuse. Cela mérite assurément une étude sociologique et historique (14).

De l'examen du rituel du sacrifice, que l'on va maintenant effectuer, et de la littérature religieuse qui tente de le définir, ressort l'impression dominante que les interdictions catégoriques dans les façons de faire sont exceptionnelles et que pour la plupart des points, souvent de détail, les variations et les divergences, donc une certaine liberté, l'emportent.

---

(12) Sociologiquement, on peut se demander si la « petite fête » qui termine le mois de Ramadan, n'a pas un impact populaire plus grand sur le plan de la sociabilité et des manifestations de réjouissance. Sur ce sujet, voir Toufy FAHD, « Les fêtes de l'islam », *Revue des Études Islamiques*, XLVII/2, 1979, pp. 191-205.

(13) « Vous sont interdits : les cadavres d'animaux, le sang, la viande de porc, ce sur quoi une invocation autre que celle d'Allah a été prononcée, la bête étouffée, assommée, morte à la suite d'une chute, d'un coup de corne, celle qui a été entamée par une bête sauvage, sauf si vous avez pu l'égorger à temps, celle qu'on a immolée à des pierres dressées, le tirage au sort au moyen des flèches ; voilà ce qui est pervers pour vous (...) » (Cor, V, 3).

(14) On trouvera de très intéressantes informations et réflexions sur les boucheries musulmanes en France dans l'article déjà cité de BENKHEIRA (1995).

Dans ce cadre, on peut rappeler un principe qui préside à l'ensemble des actes religieux en islam. Il y a, sur ce principe, un accord large parmi les docteurs musulmans. Entre le licite et l'illicite, c'est le licite qui est posé comme premier. La permissivité est l'attitude de base des textes coraniques. Viennent se greffer sur elle des interdits circonstanciels dictés, en dehors de toute autre considération, par la seule volonté d'Allah. On cite volontiers à l'appui de ce principe : « Aujourd'hui les bonnes choses vous sont permises » (Cor, V, 7) ou encore la parole du Prophète rapportée par an-Nawâwî : « Les choses sont permises à moins qu'elles n'aient été expressément interdites » (15).

3. LE MOMENT DU SACRIFICE

On aura noté la volonté des instaurateurs de l'islam de se différencier de la société arabe ancienne, en matière de sacrifice, en plaçant le moment de son accomplissement en début de journée, contrairement aux pratiques nocturnes antérieures. Les textes de *fiqh* (« droit ») insistent sur ce point et indiquent qu'il n'est pas permis d'égorger avant la prière de l'aube car des paroles du Prophète le stipulent clairement : « Tout d'abord nous commencerons cette journée par la prière puis nous reviendrons pour accomplir le sacrifice (*nahr*). Celui qui agira ainsi suivra notre voie (*sunna*) et celui qui égorgera avant (la prière) ne pourra présenter que de la viande (non sacralisée) à sa famille et il n'aura pas égorgé suivant le rite » (al-Bukhârî, IV, 11).

Ceci étant fermement établi, toutes les autres questions concernant le déroulement temporel du sacrifice donnent lieu à des divergences d'appréciation de la part des différents docteurs de la loi. C'est dans l'ouvrage d'Ibn Rushd (1988) que nous avons noté les points d'accord (*ittifâq*) et de désaccord (*ikhtilâf*).

Si l'on sacrifie bien après la prière, un simple fidèle peut-il cependant le faire avant que l'imâm lui-même ait sacrifié ? Dans ce débat, nous notons que l'imâm Mâlik, le fondateur du malikisme, est opposé à cette pratique : il vaut mieux, pense-t-il, attendre que l'imâm en exercice ait fini d'égorger. Et s'il n'y a pas d'imâm en fonction – et donc pas de prière commune sur laquelle se fonder pour fixer le moment du sacrifice ? Mâlik propose dans ce cas de se régler sur l'imâm le plus proche. Mais d'autres docteurs proposent d'attendre simplement le lever du jour.

Quel jour doit-on ou peut-on sacrifier ?

Le 10 du mois du pèlerinage (*dhû-l-hijja*) est le jour appelé « jour de l'égorgement ». Le mieux est donc de sacrifier ce jour-là. On peut à la rigueur le faire les jours suivants mais il y a divergence entre les docteurs sur le

(15) Youcef QARDHAOUI, *Le Licite et l'illicite en islam*, Paris, Éditions Okad-Rayhane, 1990. Il s'agit de la traduction française de l'original arabe paru sous le même titre : *al-halâl wa l-harâm fî l-islâm*. L'auteur, qui a été enseignant à al-Azhar, pose, dans le même sens, le principe suivant : « Le musulman n'a pas à s'interroger sur ce qu'il ne connaît pas ». Autrement dit, l'ignorance, par exemple, de la provenance de l'animal sacrifié n'interdirait pas d'en manger.

nombre de ces jours : trois pour les uns, quatre pour les autres. Le problème est encore compliqué par la conception arabe qui fait de la nuit une partie intégrante du jour suivant. Il faut noter que ces trois ou quatre jours sont nommés «jours de l'égorgement» (*ayyâm an-nahr*) ou «jours de la viande séchée» (*ayyâm at-tashrîq*), rappelant, à travers cette dernière appellation, que l'animal sacrifié servait en partie, comme on le verra, à constituer des provisions de viande séchée que les bédouins pouvaient ainsi emmener dans leurs pérégrinations (16).

4. L'ANIMAL DU SACRIFICE

Quel animal faut-il choisir pour le sacrifice?

La réponse est unanime : «Une (quelconque) des bêtes du troupeau» (Cor, XXII, 34), expression qu'emploie le Coran en parlant du sacrifice *hadî* du pèlerinage.

Le choix s'avère en fait délicat dès que les docteurs s'interrogent sur le «meilleur» des animaux à sacrifier. Ils compliquent encore la question en distinguant l'animal du sacrifice à la Mekke (*hadâyâ*) et celui d'ailleurs (*dahâyâ*). Voici le classement par ordre de préférence établi par Mâlik (Ibn Rushd, I, 340) :

Hadâya (Mekke)	*Dahâyâ* (ailleurs)
1. Chameau	1. Bélier
2. Bovin	2. Bovin
3. Bélier	3. Chameau

Ash-Shâfi^cî, par contre, propose tout à fait l'inverse. Si l'on cherche des explications à ces tiraillements, l'on rencontre d'un côté les préférences des pasteurs nomades arabes pour le chameau et de l'autre, à la fois la tradition abrahamique du bélier (*id*, I, 340) et surtout l'imitation du Prophète dont al-Bukhârî nous dit à de multiples reprises (LXXIII, 7, 9, 13, 14) qu'il «a pris pour victimes (*dahîyâ*) deux béliers à longues cornes qu'il a égorgés (*dhabaha*) de ses mains» (17).

Exception faite du bélier (*kabâsh*), les autres animaux sont désignés en arabe, dans les textes de droit, par leur terme générique, sans distinction de sexe. La question est néanmoins posée par le malikite Sîdî Khalîl Ibn

(16) Pratique de conservation de la viande que la Mauritanie a connue jusqu'à nos jours sous le nom (berbère) de *tishtâr*, lanières de viande séchée (et durcie !) au soleil.

(17) En privilégiant le sacrifice d'un bélier, l'exemple abrahamique et celui du Prophète Muhammad à sa suite, tissent une longue trame de continuité avec des pratiques de culte et de sacrifice du bélier, tels qu'on les trouve dans l'Égypte du Nouvel Empire et surtout au Soudan, depuis l'époque du royaume de Kerma (2e millénaire avant JC) jusqu'à celle du royaume de Méroé (650 avant-500 après JC) : «La représentation d'Amon, sous les apparences d'un bélier, restera, jusqu'à l'époque méroïtique, la forme typique du dieu pour la Nubie et le Soudan (...) lorsqu'Aménophis III et Ramsès II se feront représenter en divinités, ils ajouteront les cornes de bélier à leurs diverses couronnes» (Soudan, 1997, p. 102).

Ishâq (18) qui conseille d'abord un animal mâle non castré, ensuite un mâle castré, enfin une femelle (Khalîl, II, pp. 125-127).

Reste à faire attention aux qualités de l'animal ou plutôt à ses défauts éventuels. Sont interdits de sacrifice le boiteux, le borgne, le malade (y compris mentalement), l'aphone, le sans queue, l'édenté mais aussi l'animal né d'un croisement avec une femelle sauvage (gazelle par exemple). À noter que si l'animal sans corne ou écorné ou trop gras est permis, le modèle serait quand même « un animal de premier choix, sans trou aux oreilles ni entailles, normalement gras, un mâle entier, aux cornes complètes, de couleur blanche ou approchant » (Khalîl, II, pp. 166 et ss) : on retrouve toujours la prégnance de l'imitation du Prophète qui « se retourna vers deux béliers blancs tachés de noir et à longues cornes et les immola de sa propre main » (al-Bukhârî, LXXIII, p. 7). L'âge de l'animal a aussi son importance ; il faut éviter le mouton ou la chèvre de moins d'un an (critère : les deux incisives doivent être sorties) ; la vache doit avoir trois ans révolus et le chameau cinq (Khalîl, *id*).

Précisons un détail sur l'ornementation éventuelle des victimes du sacrifice. En effet, il était de tradition, en Arabie, de « marquer » les animaux du sacrifice – il s'agissait au départ de les sacraliser pour qu'ils échappent au vol – soit par une guirlande (*qilâda*) ou un collier végétal (pas en cuir car ce serait une amulette) ou des sandales (une ou deux), dans le cas d'animaux sans bosse (vaches et bœufs surtout), soit par une légère entaille de la bosse pour les chameaux et dromadaires surtout (Khalîl, II, p. 127 ; Gaudefroy-Demombynes, pp. 281 et ss). Des témoignages, relatifs là encore au Prophète (al-Bukhârî, XXV, pp. 105-114), sont en faveur de cette pratique qui s'enracine dans les rituels des pèlerinages préislamiques à la Mekke. Eu égard aux pratiques contemporaines de décoration qui concernent souvent le mouton, on peut relever un des témoignages prophétiques qui porte expressément sur la parure des moutons : « ᶜA'isha a dit : cette fois là, le Prophète choisit pour victimes des moutons. C'est moi qui tressais les guirlandes pour le Prophète ; il les passa lui-même au cou des moutons et demeura dans sa famille, vivant une vie normale. » (al-Bukhârî, *id*, p. 110)

5. L'ÉGORGEMENT

5.1. Qui peut sacrifier ?

En-dehors des musulmans (mâles, pubères, sains d'esprit, priant régulièrement), la personne habilitée à procéder à l'égorgement peut faire partie des « gens du livre » (juifs et chrétiens), à l'exclusion expresse des polythéistes (*mushrikûn*). L'argument invoqué par la majorité des docteurs dans ce sens (Ibn Rushd, I, p. 450) s'appuie sur Cor, V, 5 : « Vous est permise (*hillun*) la

(18) On sait que le *Mukhtasar* (abrégé) de Khalîl IBN ISHÂQ (XIVᵉ s.) est un des ouvrages malikites de référence au Maghreb, au Sahara et dans une grande partie de l'Afrique noire musulmane. Comme son nom l'indique, il s'agit d'un (gros) abrégé de l'œuvre de base de l'imâm Mâlik Ibn Anas (710-796), « fondateur » de la branche juridique malikite.

nourriture (*tacâm*) de ceux à qui le livre a été donné et votre nourriture leur est permise». Les seuls problèmes qui peuvent réellement se poser lorsque le sacrificateur est juif ou chrétien concernent l'invocation de quelqu'un d'autre qu'Allah sur la bête du sacrifice ou le fait que l'égorgement se fasse ouvertement devant une église ou une synagogue. À moins encore que le chrétien sacrificateur ne soit un musulman converti, c'est-à-dire un apostat (*murtadd*). Dans ce cas, l'animal devient illicite et aucun musulman ne peut en manger. Sîdî Khalîl ajoute à cet interdit les cas de l'animal égorgé par un eunuque ou un hermaphrodite, car ces personnes ne peuvent contracter une union conjugale selon la loi musulmane et cette condition, selon lui, est nécessaire pour la validité de l'acte du sacrifice (Khalîl, II, p. 143).

Pour l'égorgement de la fête du sacrifice, la personne désignée sera de préférence le sacrifiant lui-même, sur le modèle du Prophète qui, dans la tradition, sacrifiait «de ses propres mains». Le traditionniste Muslim (m. 875) indique que le fidèle doit pratiquer l'égorgement lui-même s'il le peut. Le sacrificateur peut-il être une femme? Selon Ibn Rushd, «dans le cas d'une femme (musulmane) ou d'un mineur d'âge (musulman), la majorité (*al-jumhûr*) (des docteurs) est d'avis que l'égorgement est permis et non blâmable. C'est l'opinion de Mâlik» (I, p. 452). L'argumentation dans ce sens est basée sur une tradition où le Prophète aurait permis de manger de la viande d'un mouton égorgé avec une pierre par une femme esclave. Khalîl, qui suit l'avis de son maître Mâlik, ajoute d'ailleurs que ces personnes (femme, mineur) peuvent «se faire guider la main», sinon qu'elles peuvent «se tenir à côté du sacrificateur». Mais tous ne sont pas complètement de cet avis; Muslim et an-Nawâwî précisent qu'il est préférable que les femmes se fassent remplacer par un homme, même s'il appartient, comme on vient de le voir, aux «gens du livre». Cette dernière remarque atteste, par la même occasion, que l'on peut sacrifier pour quelqu'un d'autre (notion de *mahall*). Coran II, p.192, indique clairement que «si vous êtes empêchés de faire le pèlerinage, envoyez une bête à immoler (*hadî*)». Sîdî Khalîl signale également que le sacrifice de l'*cîd al-kabîr* «peut être fait par le musulman libre, pour lui-même ou pour quelqu'un d'autre».

Une conséquence de la possibilité d'immoler pour d'autres est à considérer : les docteurs musulmans promulguent en effet de façon unanime l'interdiction de sacrifier un animal en propriété collective. Par contre on peut très bien sacrifier un animal au nom de plusieurs personnes – du gros bétail dans ce cas – à la condition que ces personnes (on discute de leur nombre : sept ou dix) soient à la charge du sacrifiant, qu'elles fassent partie de sa famille et vivent sous son toit.

Le sacrifice semble donc bien être, dans son principe, un acte individuel où le sacrifiant et le sacrificateur sont d'ailleurs une seule et même personne. Mais dans la pratique, ce constat doit être nuancé. Le sacrifiant n'est pas toujours le sacrificateur puisque la procuration est permise. Faut-il alors entendre qu'il y a extension collective de cette procuration dans le cas du père de famille ou du maître de maison qui sacrifie au nom des siens? Enfin, les textes n'encouragent guère la femme à faire directement elle-même les gestes du sacrifice. Il faut probablement chercher l'origine de ces hésitations dans les différences de contexte entre le sacrifice du pèlerin à la Mekke – un individu seul, souvent masculin – et le sacrifice chez soi, en milieu social habituel.

5.2. Le rituel de l'égorgement

Les modalités technico-religieuses légales de l'égorgement lui-même s'étendent à tous les types de sacrifice animal. Cependant, dans la mesure où, rappelons-le, le modèle du sacrifice sanglant est donné par le *hadî* effectué à la Mekke, on en retrouve des traces dans le sacrifice *dahîya* de l'*ᶜîd al-adhâ*. Dans ce dernier cas, le sacrificateur doit observer, dès la journée du 9 sinon du 10 du mois du pèlerinage, un interdit qui consiste à ne se couper ni les cheveux ni les ongles. On sait que les pèlerins à la Mekke, dès la prise de l'habit particulier au pèlerinage (*ihrâm*), doivent respecter ces mêmes interdits et d'autres.

Voici maintenant les conditions légales communes à tous les égorgements.

Le sacrificateur doit-il orienter la tête de l'animal vers la Mekke (*qibla*)? En vérité, toutes les opinions existent à ce propos, y compris l'interdiction d'orienter l'animal. Ibn Rushd juge ces divergences tout à fait naturelles dans la mesure où, dit-il, aucun texte de quelqu'importance n'apporte d'indication sur ce sujet (I, p. 449). Dans ce contexte, Sîdî Khalîl choisit de recommander l'orientation de la tête de l'animal vers la *qibla* avant l'égorgement. Ceci explique sans doute le consensus qui règne à ce sujet chez les populations musulmanes en France, massivement d'obédience malikite.

Par contre l'accord est unanime parmi les légistes pour considérer comme obligatoire l'intention (*nîya*) du sacrificateur d'effectuer un sacrifice religieux.

Obligatoire également, au moment de débuter l'égorgement, de prononcer le nom d'Allah (*tasmîya*) sur l'animal, au moyen du *bismillah* ou du *Allahu akbar*. Cette invocation paraît capitale aux docteurs musulmans, face à toutes sortes de sacrifices païens ou hérétiques possibles. Les injonctions coraniques sont répétées et insistantes sur ce point : « Invoquez le nom d'Allah sur elles (les bêtes du sacrifice) » (Cor, XXII, 36) ou : « Ne mangez pas ce sur quoi le nom d'Allah n'a pas été prononcé, ce serait perversion » (Cor, VI, 121 mais aussi 145). Les traditions viennent y ajouter encore leur force normative. « Le Prophète sacrifia deux béliers blancs à taches noires ; je le vis poser le pied sur les joues de ces bêtes puis invoquer Allah par le *takbîr* (=*Allahu akbar*) et procéder à la section des veines et artère de sa propre main » (al-Bukhârî, LXXIII, 9).

L'égorgement proprement dit, dans sa qualité de rite islamique légal, se traduit par un nouveau terme : *adh-dhakât*, du verbe *dhakâ*=égorger, vocable apparemment spécifique au lexique technique juridique.

C'est ici que sont distingués l'égorgement *nahr* (voir ci-dessus) destiné aux chameaux et dromadaires et le *dhabh*, appliqué aux ovins et caprins. Les bovins relèvent plutôt du *nahr* mais le *dhabh* peut leur être appliqué sans qu'il y ait réprobation.

Pour le *dhabh* – cas le plus fréquent de nos jours – l'animal est couché sur le côté gauche, la tête éventuellement en direction de la Mekke (voir plus haut) et le sacrificateur tranche la jugulaire et la carotide (*wadajân*) (19),

---

(19) Faut-il parler des deux branches de la carotide, selon l'indication du duel *wadajân* ou bien de la carotide et de la jugulaire ou bien des deux jugulaires ? « Les deux veines, une de chaque côté du cou (chez le cheval) » (Kasimirski, 2, 1507). « *Wadaja* : couper la carotide, saigner un animal » (Reig, *Dictionnaire arabe-français*, Larousse, 1983)

l'œsophage et la gorge. Les modalités de cet égorgement suscitent une masse de commentaires et de divergences (de détail). Voici quelques questions (Ibn Rushd, I, pp. 444-447) :

- Faut-il couper les quatre organes cités d'un seul mouvement ou l'un après l'autre ?
- Faut-il les couper entièrement ou seulement en grande partie ? (= le versement du sang suffit-il ?)
- Faut-il couper au-dessus ou en-dessous du cartilage proéminent du larynx (= « pomme d'Adam ») ?
- Faut-il s'acharner jusqu'à entamer la moelle épinière ?
- Peut-on relever la main avant l'égorgement complet (c'est-à-dire peut-on s'y reprendre à plusieurs fois) ?

De tous les instruments d'égorgement, ceux « en fer, très tranchants, qui diminuent la souffrance et hâtent la mort » sont de loin préférables (Sîdî Khalîl). À défaut, le sacrificateur peut utiliser « tout ce qui fait couler le sang et permet de couper les carotides, en pierre ou en bois. » Par contre il y a discussion et généralement réprobation quant à l'utilisation des dents ou des ongles pour provoquer le saignement, un témoignage du Prophète l'indiquant explicitement. L'évitement de la souffrance animale ressort de tous les textes qui citent pour la plupart une recommandation du Prophète, rapportée par Muslim : « Allah vous a prescrit de faire chaque chose au mieux ; en conséquence, si vous êtes amenés à tuer, faites-le de bonne manière et si vous égorgez (*dhabahtum*), faites-le du mieux possible : que chacun aiguise sa lame et que la victime animale (*dhabîha*) ne souffre pas. » (As-Sayyid Sabîq, 1977, I, p. 265).

6. QUE DEVIENT L'ANIMAL IMMOLÉ ?

Les anthropologues ont tendance à établir une distinction de fonction entre chair sacrificielle consommée par le sacrifiant et chair non consommée et distribuée. Dans le premier cas, il s'agirait d'un sacrifice de communion avec la divinité, donc de dévotion et dans le deuxième cas, d'un sacrifice de rachat, donc d'expiation (Chelhod, pp. 45 et ss).

Si l'on excepte les immolations animales après l'exaucement d'un vœu ou les multiples sacrifices obligatoires qui incombent au pèlerin pour avoir commis des fautes formelles dans l'accomplissement du pèlerinage (voir plus loin) et qui sont explicitement des sacrifices de compensation (*kaffâra*) où la bête doit être donnée ou distribuée, dans les autres cas, la détermination de la fonction, sur la base des critères de consommation, n'est pas claire. Le sacrifice sanglant islamique semble établir une sorte de compromis entre la communion-dévotion et l'expiation. En effet, dans les cas du *hadî* et de l'*adhâ*, le sacrifiant consomme au moins une partie de la viande sacrifiée et l'accord est général sur ce point, eu égard aux prescriptions coraniques : « Mangez-en (de l'animal sacrifié) et partagez avec celui qui peut s'en procurer comme avec celui qui mendie » (Cor, XXII, 36) et « Mangez-en et faites-en manger aux pauvres gens » (Cor, XXII, 28). Dans la pratique, la plupart des docteurs

de la loi (Ibn Rushd, I, 438) préconisent un partage par tiers. Un premier tiers de la viande constitue la réserve (la viande séchée signalée plus haut) ; un deuxième tiers est distribué en aumône et un troisième est consommé par le sacrifiant (et sa famille). Ce partage correspond à une pratique préconisée par le Prophète (Ibn Rushd, I, 438) : « Mangez, donnez en aumône et faites des provisions ». On en trouve confirmation dans al-Bukhârî (XXV, p. 124 et LXXIII, p. 16). Sîdî Khalîl, quant à lui, propose une légère variante et recommande au sacrifiant de manger de l'animal sacrifié, d'en donner aux pauvres mais aussi en cadeau à ses amis (y compris des *dhimmî*, juifs ou chrétiens), sans porter attention aux proportions ; le sacrifiant, est-il dit, « mange surtout du foie » (II, pp. 166 et ss).

Une dernière prescription qui est consignée par la tradition (al-Bukhârî, LXXIII, pp. 3-6) fait défense aux sacrifiants et à leurs ayant-droit de manger de la viande sacrificielle au-delà du troisième jour après l'immolation ; selon le témoignage de ᶜA'isha, parlant du Prophète, « ce n'était pas une prohibition de sa part mais il voulait, si je ne me trompe, s'en servir pour nourrir des pauvres » (*id*, 4).

La question reste posée : sacrifice communiel ? sacrifice expiatoire ? Passant outre au fait que le sacrifiant mange une partie de sa victime, J. Chelhod se montre favorable à la thèse d'un sacrifice islamique expiatoire, puisque, selon lui, la référence ultime reste le sacrifice d'Abraham qui est qualifié de rachat (*fidiya*) par le texte coranique (Cor, XXXVII, 107). Mais un autre passage coranique qui exprime le point de vue de la divinité, a pour effet de réduire la portée du débat, voire de la vider de son contenu, en ouvrant une voie vers la sublimation complète de l'acte sacrificiel sanglant : « Ni leur chair ni leur sang (des animaux du sacrifice) n'atteignent Allah mais c'est votre piété qui le touche. De la même manière, il les a mis sous votre joug pour que vous proclamiez sa grandeur à cause de la voie qu'il vous a proposée ; annonce la bonne nouvelle aux gens de bien » (Cor, 22 :37). Commentant ce verset, Hamidullah (Coran, 1973, 439) écrit : « Loin de servir à Dieu comme le pensent les primitifs et nombre d'ignorants, même aujourd'hui, le sacrifice ne sert pas à Dieu mais à l'homme, d'emblème, de point de repère dans sa foi. » De son côté, le *muftî* de la République tunisienne, lors d'un colloque sur le sujet, en 1993, déclarait (20) que cette mise au point coranique consacrait « l'abolition de tout ce qui était de coutume en Arabie et ailleurs, et qui consistait à répandre le sang sur l'autel ou sur l'idole afin d'obtenir la grâce et la faveur de Dieu ou celles d'autres forces mystérieuses (...) Ainsi donc, le Coran a enrayé ces traditions bien installées qui font croire que la bête sacrifiée rapproche de Dieu et procure, à celui qui l'offre, une immunité proche de la sainteté (*taqdîs*) ».

Il reste que, d'un point de vue historique, on ne peut manquer de voir, dans le sacrifice central islamique, une convergence entre des pratiques antéislamiques liées au pèlerinage à la Mekke et une légitimation idéelle de ces

(20) Muhammad AL-MUKHTÂR AS-SALLÂMÎ, « Le sacrifice (*'Udhhiya*) et la *'Aqîqa* en Islam », traduction française (p. 9) d'un exposé paru en arabe dans le quotidien national tunisien *as-Sabâh*, 4 et 5 décembre 1993, p. 16, sous le même titre : « *al-'udhîya wa l-ᶜaqîqa fî l-islâm* » (*'udhîya* est une variante de *adhâ*). Colloque « Sacrifices et fêtes en islam maghrébin », GDR 745 du CNRS et INP (Tunis), Tunis, 29 nov.– 1 déc. 1993.

sacrifices par leur rattachement à l'histoire religieuse des descendants d'Abraham.

Une dernière remarque en ce qui concerne l'animal du sacrifice : dès le moment où il a été choisi et désigné, tout acte commercial (vente, location, échange) le concernant devient interdit car, en toute logique, il n'appartient déjà plus au sacrifiant. Une exception est tolérée dans le cas où un pauvre aurait reçu cet animal en aumône (*sadaqa*).

7. AUTRES CAS DE SACRIFICE ANIMAL

Nous avons traité principalement des deux sacrifices qui se font le 10 du mois du pèlerinage à la Mekke et ailleurs dans le monde musulman. Nous avons vu aussi que l'égorgement proprement dit, dans ses conditions légales, sert de modèle à tous les types d'égorgement, y compris, par exemple, dans le cas de l'abattage alimentaire du bétail.

Il existe trois autres types de sacrifices légalement reconnus en islam : ceux qui sanctionnent des fautes dans l'accomplissement formel du pèlerinage, ceux qui résultent d'un vœu et ceux qui sont pratiqués à l'occasion de la naissance d'un enfant.

7.1. Sacrifices de pénalité lors du pèlerinage

Il s'agit de sacrifices que le pèlerin doit accomplir chaque fois qu'il a commis une faute rituelle, par omission ou par violation d'une des règles présidant à l'accomplissement du pèlerinage. Ces sacrifices d'expiation ou de compensation relèvent, pourrait-on dire, du droit pénal. Par exemple, si le pèlerin reprend des relations sexuelles avant de s'être rasé les cheveux et coupé les ongles (rite du *halq*), il rachètera sa faute par un sacrifice animal. De même s'il tue un animal, quel qu'il soit (un pou suffit), pendant le pèlerinage, il devra un sacrifice de pénalité.

Dans tous ces cas, la viande est obligatoirement distribuée et ne peut être, même en partie, consommée par le sacrifiant, ce qui est bien la marque du sacrifice expiatoire.

Signalons simplement, sans entrer dans le détail, les sacrifices d'expiation dits *tamattuʿ* et *qirân*, qui sont dus par les pèlerins qui auraient accompli en une seule fois le « petit » pèlerinage (*ʿumra*) et le « grand » (*hajj*), l'un à la suite de l'autre.

Outre leur fonction religieuse, les différents sacrifices de pénalité liés au pèlerinage rejoignent peut-être aussi la préoccupation alimentaire qu'avait le Prophète vis-à-vis des plus démunis ; la question se pose à l'évidence lorsqu'on envisage le nombre élevé de « fautes » qui peuvent être commises durant un pèlerinage et le nombre d'animaux qui doivent alors être obligatoirement distribués aux populations des alentours.

7.2. Les sacrifices votifs

Il existe deux sortes de vœux légaux (*nadhr*, pl. *nudhûr*) : le vœu « absolu », du type « je fais vœu de ceci, pour Allah » et le vœu « conditionnel », du type « je fais vœu de telle chose si tel événement se produit ». Dans ce deuxième cas, un musulman peut faire le vœu d'offrir un sacrifice, de se rendre en pèlerinage à la Mekke ou tout autre acte de piété.

Des questions et des divergences portent sur la formulation même du vœu. Par exemple, si la nature du vœu n'est pas précisée, est-on malgré tout lié par lui et en cas de non-réalisation, doit-on un acte d'expiation ? Par exemple, devant l'expression « si Allah me guérit ou s'il m'accorde tel succès, je fais vœu d'aller à pied à la Mekke », Sîdî Khalîl se demande, s'il ne s'agit pas d'une formule blâmable et attentatoire à la libre volonté d'Allah. Il conclut cependant que même si la formule est blamâble, elle engage formellement le contractant de ce vœu.

En effet, il y a unanimité pour dire que si le vœu est prononcé, il doit être tenu quant aux choses qui ont été engagées. Le vœu doit être exécuté à la lettre, notamment en ce qui concerne l'animal s'il est prévu un sacrifice. Dans quelques cas, des équivalences entre animaux sont permises : une vache pourra être remplacée par sept moutons ou chèvres.

Lorsque le vœu ne peut être tenu, la pénalité, très stricte, se traduit presque toujours par un sacrifice animal, ce qui permet, notamment, de distinguer le vœu d'un serment (*aymân*) non tenu.

Au détour de discussions portant sur la recevabilité de vœux de nature irreligieuse, les docteurs rapportent le cas de personnes qui auraient, dans certaines circonstances, fait le vœu, avant la venue de l'islam, de faire le sacrifice de leur fils ; ainsi, le grand-père du Prophète, [c]Abd al-Muttalib, répétant l'histoire d'Abraham, aurait fait le vœu d'offrir en sacrifice son fils [c]Abdallah, le père du Prophète, s'il obtenait une descendance nombreuse (21) ; le moment venu, et conformément au modèle, il aurait substitué à son fils une centaine de dromadaires (Ibn Rushd, I, 427 ; Ibn al-Kalbî, 22).

7.3. Sacrifice de la naissance

Non seulement le sacrifice pour la naissance d'un enfant est licite mais, dans la mesure où il remonte à une tradition prophétique, il est recommandé. Le Prophète aurait dit : « Tout nouveau-né doit avoir un nom ; le septième jour un sacrifice animal est fait ; on rase la tête de l'enfant et on lui donne un nom ». Ou encore : « Faites couler le sang pour la naissance d'un enfant et éloignez de lui ce qui est nuisible » (Sabîq, 1977, III, 279). Une variante

(21) L'analogie entre le sacrifice projeté d'un des enfants d'une progéniture nombreuse et celui, effectif, du premier-né du troupeau d'un éleveur, est frappante. Sur ce sujet, voir les remarques de Joseph CHELHOD (1955, p. 139) et le rapprochement entre abondance et attitude sacrificielle dans la sourate CVIII, examinée plus haut. L'immolation du fils par le père, dans l'imaginaire chrétien, rentre dans la même configuration.

de cette tradition prophétique, muette par contre sur l'imposition du nom, est rapportée par Ibn Rushd (I, 462) : « Tout garçon doit être gagé (*murtahan*) par une victime sacrificielle (*bi-ʿaqîqatihi*) qui est égorgée le septième jour en même temps qu'on rase la chevelure ». On constate que le terme *ʿaqîqa* par lequel les juristes désignent cette cérémonie désigne précisément l'animal du sacrifice. Ibn Abî Zayd (1968, 161) considère ce sacrifice comme une « tradition louable ».

Les modalités et conditions de ce sacrifice, islamisé à partir de pratiques plus anciennes, sont les suivantes :

– L'animal du sacrifice sera de préférence un mouton, écrit Mâlik qui reste conforme à ses options sacrificielles de l'*ʿîd al-adhâ* et qui reçoit l'appui d'une tradition rapportée par Abû Daûd (m.889) au sujet des petits-fils du Prophète : « L'envoyé d'Allah a accompli la *ʿaqîqa* pour al-Hasan et al-Husayn, avec un mouton pour chacun ». Le même Abû Daûd fait préciser au Prophète : « Pour une fille un mouton, pour un garçon, deux moutons ». Sur cette question controversée d'une pratique différenciée selon les sexes, Mâlik opte clairement pour la parité : un mouton, quel que soit le sexe du nouveau-né (Ibn Rushd, I, 463).

– Il faut sacrifier le septième jour, dans l'espace de temps compris entre la prière du matin et celle du maghreb. Chez les malikites, si l'enfant est né pendant la journée, celle-ci ne sera pas comprise dans le décompte des sept jours.

– Le sacrifice ne peut avoir lieu qu'après l'imposition du nom, décrète Sîdî Khalîl. Par contre, chez Ibn Rushd, on ne trouve aucune mention de l'imposition du nom en relation avec ce rituel sacrificiel, ce qui pourrait peut-être traduire une introduction tardive de cette pratique.

– Avant l'égorgement, il faut donner aux pauvres l'équivalent en or ou en argent du poids des cheveux rasés de l'enfant. Cette pratique est légitimée par le comportement de Fâtima, fille du Prophète, à l'égard de ses propres enfants (Ibn Rushd, I, 464)

– Il est défendu de faire un trop grand festin. Celui-ci s'organise aux frais du père de l'enfant. Le partage de la viande sacrificielle obéit aux règles de l'*adhâ* (une part mangée, une part distribuée) et hésite donc toujours entre sacrifice communiel pieux et sacrifice d'expiation ou de propitiation.

– Il est défendu de barbouiller la tête de l'enfant avec le sang de la victime, par opposition aux pratiques antéislamiques ; par contre, il est permis, en compensation, d'utiliser du safran.

– Il est défendu de circoncire l'enfant le même jour, par opposition cette fois, à la pratique juive.

8. LES SACRIFICES INTERDITS

Nous ne trouvons pas dans la littérature islamique canonique de chapitre proprement consacré aux sacrifices animaux interdits. Par exemple, l'interdiction de sacrifier sur les tombes de personnages considérés comme des saints et des intercesseurs n'est pas codifiée par les ouvrages juridiques que nous

avons signalés et utilisés jusqu'ici. La cause en réside plus que probablement dans l'apparition postérieure à la rédaction du corpus législatif de ce type de pratiques qualifié de « culte des saints ». Voici un exemple de sacrifice pratiqué par les Peuls musulmans du Futa Tooro (fleuve Sénégal). Les faits se rapportent à la fin du XIXe siècle ou au début du XXe : « Quand ils avaient un problème – de sécheresse par exemple – ils partaient sur la tombe de l'imâm (Abdul), égorgeaient un animal en offrande et le donnaient en aumône. Dès qu'ils avaient fini de l'égorger et de distribuer sa viande, le problème se trouvait résolu – la pluie tombait, par exemple » (22). Les critiques et les interdictions trouvent un premier écho très appuyé dans l'œuvre d'Ibn Taymîya (m. 1328) et, à sa suite, sont développées surtout par le courant réformiste moderne appelé wahhabisme, du nom de son fondateur, Muhammad Ibn cAbd al-Wahhâb (Arabie, XVIIIe siècle).

Dans son ouvrage principal, *le Livre de l'unicité divine*, ce dernier dénonce deux types de sacrifices. Le premier est celui qui est accompli sur la tombe des saints. Il justifie cette interdiction par un témoignage remontant au Prophète qui aurait dit : « Allah, je te demande de ne pas faire de ma tombe une idole qu'on adore et que ta colère retombe sur les peuples qui transforment les tombes de leurs prophètes en lieu de prosternation » (Ibn cAbd al-Wahhâb, 1961, 50). Le sacrifice n'est visé qu'implicitement dans cette condamnation qui avait en fait pour cible les tombes chrétiennes. La deuxième interdiction se réfère à une des conditions de validité de l'égorgement rituel, à savoir l'invocation du nom d'Allah : tout sacrifice destiné à quelqu'un ou à quelque chose d'autre qu'Allah est interdit. Une formule prophétique de malédiction, rapportée par cAlî, vient encore accentuer l'interdit : « Allah maudit celui qui sacrifie à quelqu'un d'autre qu'à lui (*lacina-llah man dhabaha li-ghayri-llahi*) » (Ibn cAbd al-Wahhâb, *id*, 55).

CONCLUSIONS

Dans une perspective globale, on est amené, à partir de la lecture des textes islamiques canoniques, à distinguer entre l'égorgement légal obligatoire pour la consommation des animaux et les rituels sacrificiels liés au dixième jour du mois du pèlerinage, aux situations votives et aux fêtes de la naissance.

Si la notion de sacrifice, au sens anthropologique, doit être appliquée, elle ne peut guère l'être qu'à cette seconde catégorie d'immolations animales. À ce niveau, l'hétérogénéité des rituels et des contextes oblige à de nouvelles distinctions. En particulier, d'un point de vue socio-religieux, le sacrifice de l'*cîd al-adhâ* (ou *al-cîd al-kabîr*) ne peut pas être assimilé purement et simplement à un doublet *extra muros* du sacrifice *hadî* exécuté le même jour par le pèlerin au décours du cérémonial complexe du pèlerinage à la Mekke. Autant les conditions d'exécution d'un sacrifice sanglant qui se situe à l'intérieur

(22) Shaykh MÛSÂ KAMARA, *Zuhûr al-basatîn fî tarîkh as-sawadîn (Florilège de l'histoire des Soudanais)*, manuscrit IFAN-CAD, Dakar, en voie d'édition pour la traduction française (CNRS-ORSTOM-IFAN-CAD-Dakar), sous la direction de J. SCHMITZ.

d'un cérémonial d'obligation religieuse fondamentale évoluent peu et tendent au *statu quo*, autant les circonstances d'accomplissement de la « grande fête », non obligatoire religieusement, sont sensibles à l'évolution globale des sociétés musulmanes et se définissent donc de façon variable sur le plan du sens religieux autant que social ou politique. À ce point de la réflexion, on s'aperçoit du défaut d'études sur l'histoire de la constitution des rituels sacrificiels et de leur évolution sociologique.

Dans cette histoire, ce qui paraît structurellement clair, même si en l'état actuel des recherches il ne s'agit que d'une hypothèse, est le fait que le sacrifice sanglant accompli sur les lieux du pèlerinage a été érigé en une sorte de modèle qui a été reproduit, de façon suffisamment fidèle dans le cas de l'*ʿîd al-adhâ*, de façon encore approchante dans le cas de la *ʿaqîqa* ou sacrifice de la naissance, mais de façon atrophiée ou tronquée quant au sens et à la fonction, dans le cas de la mise à mort animale, à des fins alimentaires licites.

On ne peut pas non plus oublier, même si leur impact social apparaît plus ténu, la catégorie des sacrifices expiatoires, pour fautes rituelles commises ou pour vœux non tenus. Dans leur cas, sur le plan de la théorie, la fonction d'expiation s'accorde avec les modalités d'exécution, c'est-à-dire essentiellement avec l'interdit de consommation de la victime par le sacrifiant et l'obligation d'en distribuer la viande. Mais là encore, on aimerait trouver une documentation historique sur les origines, la fréquence, les évolutions.

L'unité de ce système basé sur la mise à mort animale se situe finalement dans les conditions d'exécution de cette mort. La *dhakât*, ou conditions légales d'égorgement, forme le tronc commun des divers rituels. Réduite à elle-même, la *dhakât* débouche sur la simple licéité religieuse de la consommation de l'animal. Assortie d'un contexte socio-religieux institutionnalisé, s'insérant dans un rituel d'ensemble, véhiculant des représentations et des intentionnalités codifiées, se chargeant d'une certaine dramaturgie, la *dhakât* se transforme en moment central d'un acte sacrificiel.

Si l'historique de ces différents rituels, sacrificiels ou non, reste à faire, on doit aussi considérer que leur ancrage social, culturel, écologique, technique d'origine, les conduit inévitablement à des adaptations de tous ordres, particulièrement lorsque des populations musulmanes, comme en Europe, se trouvent confrontées à des contextes sociaux, à des réglementations juridiques qui ont été conçues en dehors des préoccupations islamiques. Qu'il y ait comme en France, un circuit « musulman » de la viande, de l'abattoir à la boucherie, en forme un récent exemple.

Dans cette évolution, la fonction accordée à « la fête du sacrifice » semble tiraillée entre, d'un côté, une tendance à minimiser ou à « intellectualiser » l'acte sacrificiel, attitude en particulier d'un certain corps clérical, et d'un autre côté, une pratique populaire effective du sacrifice, en grande progression, avec, comme aux premiers temps islamiques, une fonction dominante de rite marqueur de différence religieuse et plus largement identitaire.

Constant HAMÈS
CNRS-CEIFR

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BENKHEIRA Mohammed H., « La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 92, oct.déc. 1995, pp. 67-88.

BLACHÈRE Régis, *Le Coran*, 2, traduction nouvelle, Paris, Maisonneuve et Larose, 1949

BRISEBARRE Anne-Marie, « Le sacrifice de l'Ayd el-kébir en France », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 68/1, juill– sept 1989, pp. 9-25.

AL-BUKHÂRÎ, *As-sahîh* (*Les traditions authentiques*), Beyrouth, Dâr ihyâ at-turâth al-ᶜarabî, 1985, 4 vol.

CHELHOD Joseph, *Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris, PUF, 1955, (préface de M. Griaule).

Coran, Beyrouth-Ankara, édition M. Hamidullah, 1973.

ESPERONNIER Maryta, « La sunna du sacrifice. Les recommandations d'Ibn al-Hâjj al-ᶜAbdarî », *Revue des Études Islamiques*, L, 1982, pp. 251-255.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, *Le pèlerinage à la Mekke. Étude d'histoire religieuse*, Paris, Geuthner, 1923.

IBN ᶜABD AL-WAHHÂB Muhammad, *Kitâb at-tawhîd* (*Le Livre de l'unicité divine*), Le Caire, matbaᶜat Muhammad ᶜAlî Subîh, 1961.

IBN ABÎ ZAYD AL-QAYRAWÂNÎ, *La Risâla, Épitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite malikite*, (texte arabe et traduction par L. Bercher), Alger, Éditions populaires de l'armée, 5ᵉ édition, 1968.

IBN AL-KALBÎ Hishâm, *Kitâb al-asnâm* (*Le Livre des idoles*) (texte établi et traduit par Wahîb ᶜAtâallah), Paris, Klincksieck, 1969, LX + 61 p. (franç.) + 52 p. (arabe).

IBN RUSHD Muhammad Abî-l-Walîd, *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid* (*Initiation pour l'exégète et aboutissement pour l'esprit réfléchi*), Beyrouth, Dâr al-maᶜrifa, 1988, 2 vol, 9ᵉ édition.

(AL)-JALALAYN, *Fî tafsîr al-qur'ân al-ᶜazîm* (*Exégèse coranique*), s. l. (Misr), 1861.

KASIMIRSKI A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1860, 2 vol.

KHALÎL IBN ISHÂQ, *Al-mukhtasar fî l-fiqh ᶜalâ madhhab al-imâm Mâlik*, s. l. Dâr ihyâ al-kutub al-ᶜarabîya, s. d.

KHALÎL IBN ISHÂQ, *Précis de jurisprudence musulmane ou principes de législation musulmane civile et religieuse selon le rite malékite* (traduction partielle de M. Perron), Paris, Imprimerie Nationale, 1849-1854, 7 vol.

NOIVILLE J., « Le culte de l'Étoile du matin chez les Arabes préislamiques et la fête de l'Épiphanie », *Hespéris*, VIII, 1928, pp. 363-384.

SÂBIQ as-Sayyid, *Fiqh as-sunna* (*Droit traditionnel*), Beyrouth, Dâr al-fikr, 1977, 3 vol.

Soudan. Royaumes sur le Nil, catalogue d'exposition, Éditions de l'Institut du Monde Arabe-Flammarion, 1997.

At-Tabarî, *Jâmiᶜ al-bayân ᶜan ta'wîl al-qur'ân* (*Exégèse coranique*), Beyrouth, Dâr al-fikr, 1988, 33 vol.

Résumé

La pratique institutionnelle récente de sacrifices animaux chez les musulmans d'Europe fournit l'occasion d'une réflexion sur le statut anthropologique du sacrifice à partir d'une lecture des textes législateurs islamiques. La notion

de « sacrifice » y est diversement rendue et la terminologie se révèle riche d'enseignements, notamment sur le passage à l'islam d'une société d'éleveurs bédouins. La place du rituel à l'intérieur des obligations et des recommandations de la religion amène à distinguer différents types de « sacrifices » et pose une série de questions, sur le permis et l'interdit, par exemple. Celles-ci sont d'ailleurs reliées à des interrogations sur le processus rituel de l'immolation elle-même : quand se fait le « sacrifice » ? quel animal est choisi ? qui « sacrifie » et de quelle façon ? que devient l'animal immolé ? etc. Deux conclusions émergent de l'analyse : les rituels islamiques de mise à mort animale ne peuvent pas tous être crédités de sacrificiels, au sens anthropologique du terme. Et dans les cas où ils le sont, les fonctions religieuses qu'on peut leur attribuer n'apparaissent pas clairement : communion, expiation, commémoration, propitiation ? Leurs fonctions sociales, voire politiques, d'ordre identitaire, dans le contexte européen, attendent de nouvelles analyses.

Abstract

The recent institutional practice of the sacrifice of animals among Muslims living in Europe gives the opportunity for thinking about the anthropological status of the sacrifice from the reading of the islamic lawsmaking texts.

The notion of "sacrifice" is here exposed in various ways and the terminology shows to be instructive, in particular for the converting period to islam of a society of Bedouin breeders. The position of the ritual among the recommendations and the obligations of the religion leads to distinguish different kinds of "sacrifices" and sets a series of questions about allowable and forbidden for example.

Moreover these questions are connected to interrogations about the ritual process of the sacrifice itself : when does the sacrifice take place ? which kind of animal is choosen ? who "sacrifices" and which way ? what will become of the sacrificed animal ? etc. Two conclusions emerge from the analysis : all the islamic rituals related to the slaughtering of animals cannot be described as sacrificial in the anthropological meaning of the word. And in the cases for which they are sacrifical, the religions functions that can be assigned to them don't appear clearly : communion, expiation, memorial, propitiation ?

Their social or even political functions of identity nature in the European context are waiting for new analysis.

Resumen

La práctica institucional reciente de los sacrificios animales entre los musulmanes de Europa permite reflexionar sobre el estatuto antropológico del sacrificio a partir de una lectura de los textos legisladores islámicos. En éstos, se traduce de diferentes maneras la noción de « sacrificio », y la terminología ofrece multiples indicaciones, particularmente respecto a la llegada del islam a una sociedad decriadores beduinos. El lugar del ritual en el sistema religioso de obligaciones y recomandaciones nos hace distinguir diferentes tipos de « sacrificios » y plantea varias cuestiones, sobre lo permitido y lo prohibido por ejemplo. Estas preguntas se relacionan con interrogantes sobre el proceso ritual de la propia inmolación : ¿ cuándo se hace el « sacrificio » ? ¿ qué animal se elige ? ¿ quién « sacrifica » y de qué manera ? ¿ en qué parará el animal inmolado ? etc. Dos conclusiones surgen del análisis : no se puede calificar como sacrificios, en el sentido antropológico, los rituales islámicos de inmolación del animal. Y cuando son sacrificios en este sentido, las funcciones religiosas que se les pueden atribuir no aparecen claramente : comunión, expiación, conmemoración, propiciación. Sus funcciones sociales, ver políticas, en el campo de la identidad, y en el contexto europeo, necesitan nuevos análisis.